

LOS MUSULMANES ANTE EL MUNDO MODERNO

PIERRE RONDOT
de la Universidad de París

¿LLEGARÁN LOS TRESCIENTOS CINCUENTA millones de musulmanes a formar parte del mundo moderno? He aquí una cuestión capital para todo el orbe. Recordemos que el Islam es tanto una forma social de vida y un elemento de solidaridad política como una religión. Si su modernización práctica no se realiza, o si se realiza con retraso o mal, a costa de un trastorno interno, el equilibrio internacional quedará comprometido. El progreso armonioso de esta vasta región, la del “dominio del Islam” (Dar al Islam) se representa como necesario al futuro del mundo. A justo título se ha dicho que nuestro mundo será, de ahora en adelante, “uno”. Ningún pueblo, sea o no musulmán, ni continente alguno puede desinteresarse de los problemas modernos del Islam.

Para tratar este problema, incluso superficialmente, hay que responder a tres preguntas:

1) ¿Cómo y por qué se estabilizó el Islam desde un principio, y en forma tal que dificulta toda evolución?

2) ¿Cuáles son las causas y condiciones que, en el curso de los siglos pasados, han hecho fracasar las diversas fuerzas que intentaron suscitar un movimiento interno en el Islam?

3) ¿Acaso puede afirmarse que durante los últimos cien años el Islam ha logrado por fin desarrollar factores de progreso capaces de renovarlo?

Examinaremos, en primer término, los resultados concretos obtenidos en el Islam por el reformismo presente; para ello, insistiremos particularmente en el caso de Túnez. Hecho esto intentaremos, a manera de conclusión, prever las perspectivas que esa evolución abre al Islam del mañana.

Los Orígenes: el Islam Rígido

Inspirado con particular vigor por la noción de un Dios único,¹ el Islam se presenta de golpe no como una religión en sentido estricto, sino como un sistema integral de la vida. Se propone fundar en este mundo la “Ciudad de Dios”: Al ordenarse todo según la voluntad de Alá, se alcanzará una sociedad terrestre que es reflejo de la unidad divina. No percibe la distinción —fundamental para el Occidente— entre lo espiritual y lo temporal, lo profano y lo sagrado, lo litúrgico y lo jurídico, lo religioso y lo político. Pone en un mismo plano el dogma y el rito, confundiendo lo que para nosotros es lo esencial con lo que creemos accesorio. Le es imposible, en consecuencia, adaptar los detalles del culto y de la práctica religiosa a las exigencias cambiantes de la época. Se muestra incapaz, por ejemplo, de atenuar o modificar en alguna forma la pesada y estricta obligación de la oración y del ayuno para ponerla a tono con el actual ritmo de la vida.

Es la Revelación el fundamento del Islam. Se halla en el Corán, recibido al principio del siglo vn y el cual decreta los fundamentos de todos los aspectos sociales: el teológico y el jurídico, el litúrgico y el social. Es cierto que para completar la formulación de la ley, desde un principio los musulimes complementaron lo dado por el Corán con elementos suplementarios tomados de las expresiones y de las acciones del Profeta, como de las tradiciones antiguas de la Meca y de los trabajos de los primeros doctores. El acuerdo entre los doctores, a falta de pontífice,² representa ese “consentimiento general” de la comunidad, que por medio de un “esfuerzo de interpretación” común debe confirmar dogma y ley.

Este recurso al “consentimiento general” es, en principio, liberal; incluso existe el deseo de atribuirle características democráticas. Pero desde el final del siglo viii el Islam renuncia al ejercicio de este “esfuerzo de interpretación” y “la puerta del esfuerzo” —para utilizar una expresión musulmana— permanece desde entonces cerrada. No deja de ser lógica esta actitud: una vez recibida la Revelación, había sido comentada por las enseñanzas del Profeta e interpretada por los más

distinguidos creyentes. El circuito se había cerrado. Perfeccionada la norma, no quedaba más que aplicarla.

No obstante la presencia de las realidades cambiantes, el Islam ortodoxo, "Sunnita", se estabiliza bajo una forma que refleja estrechamente la época en la que tuvo origen. Y esta forma nos parece hoy día estrictamente medieval.

Algunos Intentos de Escapismo

Más fuerte resulta la vida que cualquier precepto. Desde la época en que se consolidaban dichas normas, algunos musulmanes reaccionaron contra su rigidez excesiva. Intentos semejantes continuaron, con mayor o menor fuerza, durante doce siglos. La razón se alió con la sensibilidad y se sumaron al misticismo para mejorar, transformar o sobrepasar el precepto. Hemos de convenir que en la práctica no obtuvieron ningún resultado.

La primera acometida se debe a los racionalistas. El tema del libre arbitrio humano resulta definido con poca claridad en el dogma musulmán; en el Corán mismo se pueden descubrir algunas contradicciones. Los Qadaríes sugirieron en el siglo VII una interpretación más liberal que las anteriores, y lograron atenuar algo la rigidez del precepto ortodoxo, que adoptó entonces una posición intermedia. Poco después los Motáziles acentuaron la ofensiva racionalista: la distinción entre el bien y el mal no proviene de las prescripciones divinas; afirman que ambos existen por sí mismos. Tampoco admitían, por otra parte —tal y como lo hacían los musulmanes ortodoxos—, que el Corán fuese increado. Esto fue inadmisiblemente para la ortodoxia sunni, la cual llegó a aceptar apenas una tenue componenda. El racionalismo, en su conjunto, quedó rechazado.

A mediados del siglo VIII el partido disidente de los Shiíes lanzó una nueva ofensiva: afectó el plano del sentimiento. Los Shiíes, que creían que el jefe de la comunidad, el *Imam* (o Califa) debía ser escogido exclusivamente entre los descendientes del Profeta. A estos últimos se adhirieron apasionadamente, en adhesión que se fortaleció por la conmiseración

que motivaron sus desgracias. El culto del Imam pasó a ser una veneración rayana en la adoración. Al Imam se le reconocen atributos divinos y a mayor razón se le reconoce un poder pontificio. A él le corresponde la interpretación del dogma. Para la Shía —no así para la Sunna ortodoxa— la “puerta del esfuerzo” permanece abierta; pero estiman que la facultad de interpretar pertenece sólo al jefe de la comunidad, no a ésta como capaz de expresar su “consentimiento unánime”. A veces el Imam, divinizado, deja de habitar la tierra. Desaparece misteriosamente y llega a ser el “Imam escondido”. El poder pontificio descansa entonces en los doctores, que según los shiíes representan al “Imam escondido”, y permiten la instauración paralelamente de un poder gubernamental laico, tal y como ocurre en Irán.

Los shiíes contaban, pues, con elementos de progreso; pero el exceso de pasión obstaculizó su desarrollo. Su sensibilidad fue demasiado lejos. La divinización del Imam contrariaba demasiado, y de modo ostensible, al espíritu del dogma musulmán. Esta extremosa doctrina convirtió sólo a las minorías, a los oponentes del sistema, unos y otros pronto divididos por conflictos entre personalidades, por divergencias de pensamiento y por pugnas teológicas. Presa de la anarquía, el Shiísmo pronto se agotó en medio de una proliferación de sectas. Y aunque continúa vivo bajo diversas formas, carece de una influencia profunda en el desarrollo global del Islam.

La tendencia mística del shiísmo procuró, sin embargo, afirmarse en el interior mismo de la ortodoxia. En cierto modo, éste fue el tercer ataque que sufrió la ortodoxia. El trascender místico que predicaron los sufíes defendía su respeto al dogma; fúndase en algunos pasajes del Corán que recomiendan el amor de Dios, pero que se encuentra anegado en las numerosas enseñanzas que prescriben el respeto al Dios trascendente y todopoderoso. La norma ortodoxa establece en efecto un método normal para llevar al musulmán a la perfección: la meditación del Corán, que permite conocer a Dios lo suficiente por sus manifestaciones en la creación. No sugiere, ni prevé incluso, el esfuerzo particular del creyente que pretende por medio de la exaltación mística llegar a un cono-

cimiento personal y experimental de lo divino. Por lo demás, y dado su convencimiento de la inmensa distancia que separa a la criatura de su Creador, tenía que desechar el supremo anhelo que apunta el misticismo: la unión con la divinidad, la negación en ella del alma del creyente, la identificación de ésta con Dios. El místico al Hallaj creyó efectivamente haber logrado esta identificación y proclamó: "Yo soy la Verdad", por lo que fue condenado y ejecutado. (Siglos ix y x.)

Corresponde a al Ghazzali, a fines del siglo xi, prescribir el campo limitado que la ortodoxia musulmana otorga a una mística moderada; ésta recibe, pues, oportunidades adecuadas. A partir de entonces, la corriente mística musulmana inspiró a algunos grandes espíritus y también a innumerables propagandistas: los morabitos, aptos para implantar el Islam entre pueblos animistas entusiastas por lo maravilloso. Y al organizar las cofradías sometiendo a los grupos a la enseñanza de un maestro sufi, el sufismo aseguró su influencia entre la masa de los creyentes.

Según los lugares y las épocas el sufismo tuvo un periodo de vasto desarrollo; en todo caso, subsiste hasta nuestros días. Pero se aparta demasiado del espíritu clásico del Islam, que no reconoce ni la "santidad" propiamente dicha, ni el culto a los santos, para poder ejercer influencia en la totalidad del Islam. La decadencia trajo como consecuencia la corrupción de sus manifestaciones de ampliación y de popularización. Carente de una jerarquía eclesiástica, sin pontífice, sin clero, el Islam no pudo preservar la disciplina y la rectitud moral entre los centros morabitos, los cuales degeneraron en cultos supersticiosos; ni tampoco la de las cofradías, corrompidas por la adquisición de bienes terrestres y de influencia en los medios social y político.

Racionalismo, sensibilidad, sufismo: medios todos incapaces de dotar al Islam de un medio auténtico para sobrepasar en su conjunto el marco estrecho en que cuajó desde un principio. Los esfuerzos anteriores ofrecen en su conjunto una serie de escapismos que en medio de dramáticos fracasos lo-

gran grandes triunfos individuales; jamás, eso sí, una liberación, un progreso global, un “deshielo” general.

La Renovación en Nuestros Días

La repetición de esfuerzos, a menudo infructuosos, atestigüa cuando menos la presencia de una inquietud constante. Esta inquietud cristalizó de manera dramática a mediados del XIX y tomó un carácter amplio y profundo, el cual dio como resultado un deseo casi general de reforma, que se trasladó inmediatamente al acto.

A pesar de la armadura con la cual se protegía, los tiempos modernos casi hicieron naufragar al Islam. Algunos musulmanes clarividentes se percataron de que la dominación musulmana —es decir, la primacía de una ley que debía realizar la voluntad de Dios y cimentar su reino en la tierra— retrocedió en todas partes: el Imperio Otomano se desmorona y la colonización occidental se extiende desde el Senegal hasta Magreb, hasta la India y Java.

De la decadencia temporal, los pensadores musulmanes concluyeron lógicamente y espiritualmente que la comunidad musulmana no había llevado a cabo el mandato divino que le aseguraba el éxito en este mundo. Piensan en efecto que la comunidad musulmana no entendió, o bien ha dejado de entender, lo que se le ha enseñado y prescrito. Formularon, pues, un principio de acción necesario y urgente: el regreso a las fuentes, al Corán, a las enseñanzas de los antiguos (los Salafiyah); y a éstas había que desembarazarlas del inútil hacinaamiento ocurrido en el transcurso de los siglos. Se extirparán así del Islam las causas externas e internas de corrupción; y se citan como tales, los malos consejeros de los soberanos musulmanes, los jurisconsultos ignorantes o venales y las influencias malas y degradantes recibidas de los no musulmanes y acogidas por los creyentes con extremada facilidad. Los fundamentos del Islam podrían verse desde un punto de vista nuevo, aplicándoseles métodos nuevos, incluso los procedimientos técnicos y científicos del Occidente, mas excluyendo aquello que sea incompatible con los principios musulmanes.

Se repiensa el Islam. En el movimiento de retorno a los grandes ancestros, los Salafiya, estriba el reformismo musulmán (Islah), el cual domina al Islam del presente y constituye en cierta forma el Islam moderno. El reformismo se apoya en la "reapertura de la puerta del esfuerzo", cuyo portillo se corrió en el siglo VII, y que continuó cerrada a pesar de las inquietudes y tentativas varias que se realizaron a través de un milenio. Presenciamos un retorno fundamental al trabajo de interpretación, apoyado sobre nuevas bases, y utilizando medios más adecuados. Sale de su crisálida el Islam y ocurre una verdadera revolución.

¿Cuál será el instrumento que se encargará de esta faena? El reformismo, que quiere ser estrictamente ortodoxo, no se engaña; reconoce que no puede ser otro que el "consentimiento general" de la comunidad. Mas para resolver un asunto tan difícil, mal podría recurrirse a una consulta popular y conjunta. La comunidad musulmana está dividida en estados, en naciones; buena parte de los musulmanes están sometidos a la dominación extranjera y no son libres ni temporal ni espiritualmente. En su inmensa mayoría son analfabetos. Ni existen medios prácticos para pedir su opinión a millones de creyentes, aun suponiéndolos capaces de emitir juicios valederos. Tampoco se podrá consultar exclusivamente a los intérpretes consagrados, quienes no pueden ofrecer las garantías necesarias de conocimientos científicos, buena fe, imparcialidad y valor. Además, ¿no son ellos quienes representan el viejo sistema que se trata precisamente de renovar? ¿No son ellos quienes más han contribuido a crear el marco estrecho que ahoga al Islam? Es claro que no todos serán excluidos. Se puede contar con ellos y con los pensadores modernistas producto del reformismo; con los representantes del "consentimiento general"; con todos los hombres "modernos" y notables que abarcan una gama que va desde los periodistas hasta los caudillos; desde los sindicalistas hasta los jefes de gobierno.

Casi simultáneamente, y durante el último tercio del siglo XIX, se desenvuelve el reformismo en la India musulmana, con Ahmed Khan; en Oriente, con Jamal Ad-Din Afgani y

Abderramán Kawakibi; en Egipto, con Muhamed Abdu; en Túnez, con el sheikh Qabadu y el general Kheireddín. La fuerza continúa en el presente como fue en el pasado, y se manifiesta bajo las formas más diversas. Una serie de actividades concomitantes se observan a partir de la primera Guerra Mundial: en El Cairo, la polémica y propaganda del sheikh Rashid Rida; la audaz investigación teológica del sheikh Ali Abderrazzaki, quien llega hasta esbozar una distinción entre lo espiritual y lo temporal; la fundación, debida al sheikh Hassan al Banna, de la Asociación de los Hermanos Musulmanes, cuyo vehemente deseo de acción la lleva a efectuar actos violentos y homicidas; la exégesis "concordista" del sheikh Tantawi Jawhari, quien pretende descubrir en el Corán indicios de descubrimientos y de invenciones modernas; el modernismo ritual del sheikh Abdel Hamid Bakhit, quien por vez primera pone en tela de juicio la práctica del ayuno en el Ramadán; y, en fin, la posición social extrema del sheikh Khaled Mohammed Khaled.

Esta simple e incompleta enumeración muestra la amplitud, el vigor y la diversidad de ideas que han venido desarrollándose; dado el marco restringido de este artículo, nosotros no las podremos analizar con mayor detalle. Mas insistiremos que el reformismo trae consigo —además de doctrinas ya más o menos admitidas, según su viabilidad— resultados prácticos cuya importancia dependerá, sobre todo, de la habilidad y del sentido político con que los hombres de estado aprovechen esta extraordinaria oportunidad de renovación.

Los Primeros Resultados de la Reforma Islámica

El reformismo enlaza acertadamente al Islam con los grandes movimientos del Occidente. Según lo reconocen los propios musulmanes, sus pueblos podrán utilizar la nueva ciencia y técnica y hacerlo de consuno con el nacionalismo.

Respecto a la ciencia y a la técnica le es fácil demostrar, en ausencia de una incompatibilidad fundamental entre ella y el dogma, que la comunidad musulmana tiene el deber de adquirir, e incluso de dominar, esos eficaces instrumentos.

Esta moderna actitud se ha generalizado, no obstante la incapacidad en que se hallan algunos estados musulmanes para desprenderse del marco estrecho y medieval que de tiempo atrás los oprime; entonces se limitan a aplicar los aspectos formales o equívocos de la ciencia, tal y como ocurre en el caso de la pena, clásica, que ordena cortar la mano al ladrón, la cual se ha modernizado en Arabia Saudita combinándola con la anestesia.

Respecto al nacionalismo, puede decirse sin lugar a dudas que la creación de estados nacionales aislados e independientes no es sino un mal menor; pues la comunidad musulmana debe ser unitaria en todos sus aspectos, incluso, naturalmente, en lo político. Pero la aparición de los estados parece ser, a la vez, una fase de la evolución misma, y un medio para entablar, dentro de adecuados marcos, la lucha contra las influencias y dominaciones extranjeras, que encarna en varios sentidos los objetivos comunes al reformismo y al nacionalismo. Se rehace la unanimidad sentimental gracias al despliegue de movimientos más o menos diversos en lo geográfico, pero concordantes y paralelos dentro del "nacionalismo árabe" —o incluso el "nacionalismo musulmán"— que con frecuencia se superpone al nacionalismo particular de cada país.

El reformismo permite al Islam reconciliarse con la técnica científica y el nacionalismo. Por extraños que sean a su propia tradición y a su propia esencia, puede entonces incorporárselos y penetrar en su sustancia. Sin embargo, la ambición del reformismo va más allá. Conforme al mismo espíritu del Islam es integral. Se propone renovar la sociedad y el estado musulmán, y cuando menos, ofrece a los políticos los medios para encarnar tal renovación.

Presenciamos una extensa revolución. No resulta, pues, sorprendente que aún no abarque todo el mundo musulmán: supone un cambio demasiado profundo para poder realizarse con rapidez; y es, por otra parte, demasiado circunspecta, dentro de la preocupación por el progreso y por la tradición, para convenir por igual a todos los centros nacionales del Islam. Algunos países musulmanes no han creído poder plegerse a los senderos asaz complejos, y a veces desconcertantes,

del reformismo. Se adopta entonces un procedimiento radical y se copia, directa y arbitrariamente, a las instituciones occidentales. Tal fue el caso de la Turquía kemalista, aunque este procedimiento suscita posibles fermentaciones reaccionarias, las que se agitan debajo del chapado de modernidad.³ Hay casos todavía más frecuentes en los que la tradición domina las actitudes y el pensamiento del país, y sólo se ha concedido al reformismo un campo limitado. Incluso, como en el caso de Arabia Saudita o del Yemen, se han llevado a cabo transformaciones puramente formales, o sólo se han rendido adhesiones verbales al reformismo.

Un país musulmán, por lo menos, reviste desde el punto de vista del reformismo una importancia capital para el estudio del Islam moderno. En Túnez, en efecto, se palpa una aplicación sistemática de los principios reformistas. Se considera a Habib Burguiba —primero, jefe del gobierno; después, jefe del Estado tunecino— como calificado para representar la comunidad musulmana del país y el “consentimiento general”. Con apoyo en el funcionamiento de las instituciones políticas, Burguiba reinterpretó la ley musulmana clásica en dos ocasiones: la primera, en 1957, para modernizar el estatuto de la mujer; la segunda, en 1960, para aligerar el ayuno del Ramadán.

En el primer caso y con apoyo en la evolución social e histórica, Burguiba reexplicó de manera más precisa el texto coránico que autorizaba, no sin reservas, la poligamia. Su conclusión, para poner en práctica la ley tal y como debe entenderse en el presente, fue que los motivos que motivaron la tolerancia de la poligamia habían desaparecido. Y la reforma no tuvo otra oposición que la de algunas críticas doctrinales como conservadoras.

En el segundo caso Burguiba se funda en el precepto que manda combatir a los adversarios del Islam para vencer la miseria y el subdesarrollo, que identifica como los verdaderos enemigos de Túnez. Recuerda que el Profeta mismo interrumpió el ayuno durante una de las campañas contra los paganos de la Meca y afirma que los musulmanes tunecinos pueden considerarse dispensados del ayuno si éste debilita y

disminuye su capacidad de trabajo. Esta interpretación produjo una fuerte reacción: el gran muftil, principal jurisconsulto musulmán, se negó a aprobar la audaz interpretación. Y a pesar de la elocuente insistencia del Presidente y del apoyo que le prestaron otros jurisconsultos musulmanes, fueron pocos los tunecinos que, durante el Ramadán del año 1960, aprovecharon esta dispensa oficial.

Las experiencias anteriores parecen señalar alguna dirección en cuanto a las posibilidades y los límites actuales del reformismo práctico. Sin embargo, no es fácil afirmar cosa alguna, dado que nos encontramos frente a ensayos aislados. Sin apresurarnos a llegar a conclusiones definitivas, se pueden hacer algunas observaciones. La poligamia era en Túnez una práctica casi en desuso. Lo que el señor Burguiba hizo fue abolir una disposición jurídica que las costumbres habían desechado. Por lo contrario, el pueblo musulmán tunecino aún se siente afectiva y fuertemente ligado al ayuno del Ramadán. Reformarlo significaba ir contra la corriente. Y a pesar de que el señor Burguiba supo fortalecerse con "antecedentes" tomados de la tradición, no obtuvo ni una adhesión fácil ni general.

Las dificultades propias a la acción práctica del reformismo aparecen. Proviene, en primer término, de la idea de una comunidad de tipo clásico que el musulmán conserva todavía cuando intenta a la vez asimilar la idea de un estado moderno. La coexistencia de entrambas instituciones es bien difícil. El estado moderno, para afianzarse, procura diferenciarse de la comunidad clásica, y esta última perdería, por así decirlo, su marco normal. Habría que rehacerlo y darle una jerarquía. Pero ¿cómo lograr distinguir las atribuciones de la jerarquía comunal de las de los órganos estatales? El estado soberano no puede renunciar a tomar en consideración aquello que para la opinión pública es capital. El campo de las atribuciones de la jerarquía comunal será, pues, muy reducido. De hecho, se llegaría a una verdadera laicización.

Otras dificultades notables en el caso tunecino provienen del funcionamiento de las instituciones políticas; con frecuencia es un solo hombre el que cree poder ejercer el derecho de

interpretación que pertenece al conjunto de la comunidad, en virtud de una delegación tácita. Si ese consentimiento general respalda después las decisiones tomadas, todo va bien. Pero cuando las opiniones son notoriamente divergentes, ¿puede identificarse con el consentimiento general? Podría admitirse que el "consentimiento general" válido es el de la opinión ilustrada y que valen poco las opiniones de los ignorantes. Pero entonces se está muy cerca de lo arbitrario.

Las objeciones anteriores carecen de actualidad en el caso de Túnez. La gran autoridad que ha adquirido el presidente Burguiba, aun en un plano que llamaríamos político, hace difícil que se pueda poner en tela de juicio su carácter de representante de la comunidad, incluso en otros campos. Pero las circunstancias no siempre serán tan favorables a los reformadores como lo son para el señor Burguiba. El reformismo aparenta ser una solución que se busca y contruye, y no una panacea ya adquirida de una buena vez.

Las Perspectivas

Dos problemas se presentan, pues: ¿Sobrevivirá el movimiento reformista? Y si así fuera, ¿abarcará al Islam en su conjunto? Y de ser la respuesta afirmativa, ¿aportará ese movimiento una renovación social y política que salve y modernice al Islam en su conjunto?

Nuestra respuesta se fundará, evidentemente, en suposiciones. Desde hace más de un siglo procura implantarse el reformismo en el mundo islámico, y cada día gana más terreno; aparece asociado a elementos tales como el desarrollo científico y técnico, al nacionalismo, al progreso y al gusto por el pensamiento liberal. Todo lo cual nos demuestra que nos hallamos frente a valores modernos que aun independientes del Islam apuntan hacia el futuro.

Mas el reformismo es un movimiento esencialmente religioso por su justificación y sus procedimientos; se expone, pues, a perder pie en donde prevalezca el ateísmo o incluso una interpretación materialista del Islam. En la medida en que el modernismo constituye una búsqueda racional, se ex-

pondrá a que los espíritus más avanzados vayan, por lo menos en apariencia, más allá del Islam. No es posible imaginar que el reformismo pueda, por ejemplo, introducirse en Turquía: en ese país, por otras vías y con antelación se han obtenido resultados más radicales. Tampoco es clara su posibilidad de desempeñar un gran papel en Indonesia; no pudo imponerse a toda la comunidad musulmana, muy dividida, y perdió la ocasión de coadyuvar a la modernización decisiva de ese estado, que se desarrolla según otros principios.

Por otra parte, en cuanto el reformismo combate al tradicionalismo estrecho, no podrá triunfar en las regiones conservadoras, sobre todo aquellas en las que el conservatismo es razón de estado. Apenas una especie de caricatura del reformismo hallamos en Arabia Saudita. En el África negra, el reformismo ataca en nombre del Islam clásico las desviaciones seudomísticas del morabitismo y de las cofradías. Las masas son muy afectas a estas últimas prácticas, resultado de la adaptación del Islam al animismo local. Es dudoso que la rigidez de un reformismo teñido de puritanismo sirva de instrumento para luchar contra esas prácticas. Por otra parte, cabe suponer que los gobiernos independientes de África Negra desconfiaran más aún que las administraciones coloniales, de una tendencia religiosa capaz de imponer puntos de vista y ambiciones políticas orientales.

Magreb, el Levante Árabe, Paquistán: he ahí, según se ve hoy, los lugares principales en los que tiene lugar el reformismo. El reformismo ya ha alcanzado una gran influencia sobre el Islam; ¿pero podrá ser decisivo para todo el Islam?

Más difícil aún es determinar acerca del tiempo que necesita el reformismo para mostrarse eficaz, una vez implantado. Los experimentos actuales pasan todavía por un periodo de desarrollo; y lo que cuenta finalmente no es este o aquel logro incidental, o aquel fracaso. Cuenta el éxito que se obtenga en la elaboración de estructuras capaces de satisfacer las necesidades del Estado al mismo tiempo que las de la sociedad musulmana y las del Islam mismo.

El problema en su esencia es el siguiente: ¿Podrá el Islam seguir existiendo como religión privada? Suplantar la noción

de persona a expensas de la de la comunidad; distinguir realmente lo temporal de lo espiritual y distribuir acertadamente las actividades recíprocas de ambos; edificar una entidad cultural musulmana estructurada de tal manera que se pueda prescindir del apoyo del estado y que sea consciente de que tiene suficiente vocación para evitar conflictos con él; he aquí algunas concreciones que perpetúan la realidad del concepto de religión privada y, consecuentemente, el resultado práctico del reformismo.

De todo lo anterior, y en el mejor de los casos, sólo se vislumbran esbozos imperfectos. Aún presenciamos los principios del movimiento y no se puede prever con certeza lo que es capaz de llevar a cabo.

Lo que parece en todo caso seguro es que el reformismo, con sus recursos y limitaciones, motiva la esperanza de la futura modernización del Islam. Lo cual es suficiente motivo para despertar, en un observador de la evolución socio-política, un apasionado interés.

NOTAS

¹ La profesión de fe musulmana se enuncia así: "No hay ninguna otra divinidad sino Alá, y Mahoma es el Enviado de Alá."

² El Califa de los musulmanes, jefe de la comunidad, nunca puede decirse equivalente al Papa. Para el desarrollo de estas nociones fundamentales del Islam, remitimos a los lectores a nuestra obra *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*, segunda edición. París, 1959-1960. Resultará provechoso consultar, además, la *Islamología* de Félix M. Pareja, Madrid, Madrid, 1952-1954.

³ Para el caso Turquía —que no se trata porque escapa, propiamente hablando, al cuadro del reformismo— nos permitimos remitir al lector a nuestro artículo reciente, "Turquía: el Islam y el Estado", *Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura*, septiembre-octubre 1960. El artículo es una adaptación en lengua española de otro que apareció en *Preuves*, en julio de 1960.